

ALICE BARALE

IL DRAGO CHRONOS E IL FANCIULLO AION: WARBURG E GLI ANTICHI MISTERI

1. *Guardando a est: Eisler, Junker, Reitzenstein*

I misteri di Mitra costituiscono uno degli interessi fondamentali dell'ultimo Warburg.¹ Un interesse che, tranne in rari casi,² non è stato preso molto in considerazione dagli studiosi, perché è apparso come qualcosa di puramente suggestivo, estemporaneo rispetto al resto della ricerca warburgiana. C'è tuttavia un filo conduttore importante che porta, per Warburg, dalla riflessione sulla malinconia e su Saturno a Mitra. Un filo a prima vista un po' insolito, e legato ai rapporti piuttosto burrascosi con uno studioso oggi quasi dimenticato, che collabora negli anni tra il 1920 e il 1930 con la Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg (KBW), Robert Eisler. A Mitra Warburg inizia infatti ad appassionarsi leggendo, durante il proprio ricovero psichiatrico, *Weltenmantel und Himmelszelt* di Eisler.³ È il 1924, e la KBW sta curando la pubblicazione del saggio di Eisler sui misteri orfici e dionisiaci, che uscirà l'anno seguente sui *Vorträge der Bibliothek Warburg* – di cui occupa, caso eccezionale per questa collana, un intero volume.⁴ La conferenza di Eisler da cui il saggio trae origine si era tenuta presso la KBW due anni prima, e aveva suscitato da parte di Warburg, già ricoverato a Kreuzlingen, violente proteste. Warburg si era dichiarato asso-

- 1 Cfr. tra le numerose lettere che Warburg e Saxl si scambiano su Mitra quella di Warburg a Saxl del 26/03/1929, dove quella di Mitra è definita «una questione centrale». In Warburg Institute Archive (WIA), General correspondence (GC).
- 2 Cfr. M. Ghelardi, *Introduzione* a A. Warburg, *Opere*, vol. II, Aragno, Torino 2008; D. McEwan, «Wanderstrassen der Kultur», *Die Aby Warburg-Fritz Saxl Korrespondenz von 1920 bis 1929*, Dölling und Gallitz, München 2004; G. Targia, *Il tema di Mitra nell'ultimo Warburg e in Fritz Saxl*, in *Lo sguardo archeologico. I normalisti per Paul Zanker*, a cura di F. De Angelis, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 273-289.
- 3 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt: religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, Beck, München 1910.
- 4 R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Aragno, Torino 2002, vol. II.2 (1922-23).

lutamente contrario alla decisione di Saxl di invitare Eisler a parlare: il suo lavoro è «soltanto un bluff». ⁵ Qualche anno dopo però, nel 1924 appunto, alcuni aspetti di questo lavoro lo colpiscono profondamente. «Saxl sarà felice» – scrive – «che Eisler abbia lavorato così bene». ⁶ In lui Warburg ha trovato in particolare «la corretta interpretazione dello Zurvan», ⁷ e poco più avanti appunta: «Mitra». Chi è allora Zurvan, e qual è il suo legame con Mitra?

Già Cumont aveva fatto derivare la divinità suprema del mitraismo, il tempo infinito, rappresentato come un mostro dalla testa di leone avvolto nelle spire di un serpente, ⁸ dal fatalismo astrologico di Babilonia: ⁹ dal Destino o “Zurvan” (qui “Zervan”). Eisler in *Weltenmantel* si concentra su questo momento originario del mito. Zurvan in persiano significa “tempo”, è la divinità del tempo infinito, ¹⁰ che ha influenzato, secondo la tesi esposta in *Weltenmantel*, l'intero ambito della riflessione occidentale e orientale sul tempo. Il culto di Zurvan si diffonde infatti, «insieme all'impero persiano», a partire dal VII secolo avanti Cristo, verso est, in India, dove dà origine al culto fatalistico di *Kala*, il Tempo, e verso ovest, in Grecia, dove influenza, in modo diverso, la filosofia ionica e l'orfismo. ¹¹ Non è un caso che tanto *Kala*, quanto Aion siano rappresentati nel loro originario «giocare»: *Kala* che «gioca con *Kali*» con «i viventi per pedine», ¹² e Aion che è «un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi su una scacchiera», secondo il famoso frammento di Eraclito ¹³.

5 WIA, GC, lettera di Warburg a Saxl del 13/05/1922. Lo stesso giudizio è ribadito in una lettera del 12/12/1922: Eisler è uno che «fa finta».

6 WIA, GC, lettera di Warburg a Mary del 22/5/1924. Non si potranno mai ringraziare abbastanza D. McEwan e C. Wedepohl per avere reso disponibili online i contenuti principali dell'intera corrispondenza di Warburg: <http://calmview.warburg.sas.ac.uk/calmview/>

7 WIA, GC, lettera di Warburg a Mary del 22/5/1924.

8 F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Lamartin, Bruxelles 1900, pp. 106 ss.

9 Ivi, p. 126.

10 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., pp. 414 ss.

11 Cfr. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., e Id., *An “Iranian” redemption-mystery*, in «The quest», vol. 14, 1923, pp. 262-263. Il testo di Eisler è come accenneremo una recensione a R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Marcus und Weber, Bonn 1921.

12 Bhartrihari, *Vairagya Satakam or the Hundred Verses on Renunciation*, 38, citato in R. Eisler, *An “Iranian” redemption-mystery*, cit., p. 264.

13 Eraclito, Diels-Kranz 22 B 52, Colli 14 [A 18]. Vedremo nell'ultimo paragrafo come Colli traduce Aion. Il frammento di Eraclito è citato in R. Eisler, *An “Iranian” redemption-mystery*, cit., p. 264.

È in realtà soltanto uno spunto, una tradizione minore, quella che dà origine a questa strana figura di Zurvan, che assume tanta importanza nei primi decenni del novecento.¹⁴ Secondo gli antichi testi della religione iranica, i due principi della luce e delle tenebre, Ormuzd e Ahriman, sono assolutamente originari. Ma in alcuni scritti siriaci, armeni e arabi sul mazdeismo è tramandato un mito diverso. Qui Zurvan non è più, come nel mazdeismo ortodosso, un aspetto di Ormuzd – il tempo eterno, che a Ormuzd appartiene – ma la divinità originaria da cui nascono, gemelli, i due principi rivali del buio e della luce.¹⁵ Proprio a questo mito si interessa Warburg da Kreuzlingen, chiedendo a Saxl di inviargli il passo di *Weltenmantel* che ne tratta.¹⁶ Mitra interviene in queste pagine come mediatore tra i due opposti principi, come «fermaglio [*Klammer*]»¹⁷ – secondo l'etimologia che Eisler gli attribuisce – tra gli emisferi del giorno e della notte.

Vedremo in seguito il ruolo che avrà per Warburg questo carattere mediatore di Mitra. Restiamo per il momento all'importanza che assume, in questi anni tra il 1910 e il 1930, la figura di Zurvan. Da quest'ultimo deriva, secondo gli studiosi soprattutto tedeschi di questo periodo, l'Aion dei misteri ellenistici. È nell'ambito della discussione sull'Aion ellenistico, vera e propria divinità suprema che attraversa tutto il pensiero religioso tardo-antico, che la speculazione sullo Zurvan si sviluppa.

Su come tradurre il termine "Aion" si sono scritti interi libri.¹⁸ In un passo indimenticabile del giallo *A che punto è la notte*, di Fruttero e Lucentini, un uomo in preda alla follia religiosa sconvolge la folla urlando di un certo leone nero (l'Eone nero) e dello scoppio di un pneumatico (scoppio pneumatico).

14 Cfr. a questo proposito il dibattito contemporaneo sullo zurvanismo ricostruito in A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Brill, Leiden 1997, pp. 330 ss.

15 Per una riflessione sulla differenza fondamentale di significato che lo zurvanismo così introduce cfr. H. Corbin, *Cyclical time in Mazdaism and Ismailism*, in *Cyclical time and Ismaili gnosis*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1983, pp. 12-30.

16 WIA, GC, lettera di Warburg a Mary del 22/5/1924, in cui chiede tramite Mary che Saxl gli copi e gli invii il «passo a p. 417» di *Weltenmantel*.

17 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., p. 418.

18 Cfr., tra questi, C. Lackeit, *Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, Hartung, Königsberg 1916; E. Degani, *Aion da Omero ad Aristotele*, Olschki, Firenze 1961; H. M. Keizer, *Life time entirety: a study of Aion in Greek literature and philosophy, the Septuagint and Philo*, tesi di dottorato, Amsterdam 1999 (consultabile in google books); A. Zaccaria Ruggiu, *Le forme del tempo: Aion, Chronos, Kairos*, Il Poligrafo, Padova 2006.

co). Il riferimento è ovviamente allo gnosticismo, che prevede addirittura una trentina di Eoni, demoniche personificazioni della smisurata durata e estensione dell'universo.¹⁹ Ma soltanto nell'ellenismo Aion diventa una vera e propria divinità. In greco antico il termine significa innanzitutto – come chiarito da Benveniste in poi²⁰ – principio vitale, in senso innanzitutto fisiologico, pienezza ancora indivisa di vita, e quindi di tempo e di spazio. Questo significato originario del termine non viene mai meno, e si conserva anche nell'Aion ellenistico.²¹ Ed è infatti proprio questa pienezza di vita, che l'adepto arrivava a toccare nell'esperienza dei misteri, ad avvincere tanti studiosi nei difficili anni tra il 1920 e il 1930.²² E a essere da loro ricondotta, come accennato, a una matrice orientale. Il sincretismo ellenistico li porta a cercare uno scambio tra oriente e occidente anche nella Grecia più arcaica.

Nel 1921 uno studioso destinato ad avere un ruolo importante nei *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Richard Reitzenstein, dedica una lunga trattazione al concetto di Aion, che viene per lui dall'Iran ma anche dall'Egitto.²³ L'ipotesi di Eisler di un'esclusiva derivazione dell'Aion dallo Zurvan iranico è ripresa invece due anni dopo da H. Junker, in un saggio che esce nel primo volume dei *Vorträge der Bibliothek Warburg*.²⁴ Allo studio di Junker si riallaccia Eisler stesso nel 1925, nel suo saggio sui misteri orfici e dionisiaci.²⁵ Qui la ricerca sullo Zurvan si approfondisce rispetto a *Weltenmantel*, attra-

19 Cfr. H. Jonas, *The gnostic religion*, Beacon, Boston 1963, pp. 53-54; H. C. Puech, *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985, pp. 289-290.

20 H. Benveniste, *Expression indo-européenne de l'éternité*, in «Bulletin de la société de linguistique», vol. 38, 1937; tr. it. *L'espressione indo-europea dell'eternità*, in P. Fabbri (a cura di), *Emile Benveniste, Essere di parola: semantica, soggettività, cultura*, Mondadori, Milano 2009. Cfr. anche R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, 1954, p. 215; A. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Gabalda, Parigi 1954, p. 179; E. Degani, *Aion da Omero ad Aristotele*, cit., pp. 29-43.

21 Cfr. A. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., p. 179.

22 Cfr., ad es., lo studio di H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, cit, vol. I (1921-22), a cui ci riferiremo tra poco.

23 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, cit. L'ipotesi di una derivazione egiziana dell'Aion, criticata da Eisler (*An "Iranian" redemption-mystery*, cit.), sarà ripresa da R. Pettazzoni, *Aion-Kronos (Chronos) in Egypt*, in Id., *Essays on the history of religions*, Brill, Leiden 1954, pp. 171 ss.

24 H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, cit.

25 R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken*, cit. A entrambe le pubblicazioni si riferisce Warburg in una lettera a H. Brockhaus dello 07/04/1925 (WIA, GC), in cui gli suggerisce di aggiungere al suo *Handbuch des Wissens* (Brockhaus Verlag, Leipzig, 1922-1923) le voci "Aion/Eon" e "Zurvan".

verso una riflessione sulle sue origini astrologiche. Lo Zurvan non è più soltanto il tempo, ma la totalità spazio-temporale («pre-einsteiniana», dirà Eisler in un altro scritto degli stessi anni)²⁶ osservata, «notte per notte», dagli astrologi babilonesi.²⁷ Totalità che è «destino»,²⁸ circolarità ineludibile, e al tempo stesso – grande tema dei misteri orfici, che porta alla luce un tratto dialettico insito da sempre nel concetto di Aion o Zurvan – possibilità di «saltarne fuori».²⁹ Il tema della lotta con il destino è uno degli interessi centrali di Warburg in questi anni, come dimostrano gli appunti straordinari, stesi durante il ricovero, sulle *Potenze del destino*.³⁰ Ma c'è un aspetto più specifico della ricerca di Eisler che è destinato a colpire Warburg. Si tratta del legame che Zurvan intrattiene secondo l'autore di *Weltenmantel* non soltanto con *Kala* e con Aion, ma anche con il Chronos dei misteri orfici.³¹ È qui precisamente che la riflessione di Eisler incontra quella di Warburg.

2. «Peregrinaggio in cielo e lotta con il drago»

Perché lo strano Zurvan risulta così interessante per Warburg? Una risposta può essere cercata in alcune critiche che quest'ultimo muove a Panofsky e Saxl, a proposito del loro saggio sulla malinconia, allora in uscita (*Dürers Melancholia I*).³² Warburg rimprovera a Panofsky di non aver prestato abbastanza attenzione al carattere «ctonio» del dio della malinconia: Saturno, o Crono.³³ Quest'ultimo è legato infatti nella tradizione astrologica alla semina

26 R. Eisler, *An "Iranian" redemption-mystery*, cit.

27 R. Eisler, *Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, cit., pp. 333-334. Per uno spostamento dell'origine prima del concetto dalla Persia a Babilonia cfr. *ivi*, p. 334, nota 1.

28 *Ibidem*.

29 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, cit., p. 262.

30 A. Warburg, *Schicksalmächte im Spiegel antikisierender Symbolik*, tr. it. in D. Stimilli, C. Wedepohl (a cura di), «Per monstra ad sphaeram». *Vortrag in Gedenken an Franz Boll und andere Schriften 1923 bis 1925*, Dölling und Galitz, München 2008; tr. it. *Potenze del destino nello specchio del simbolismo anticheggiante*, in D. Stimilli, C. Wedepohl (a cura di), *Per monstra ad sphaeram. La conferenza in memoria di Franz Boll e altri scritti (1923-1925)*, Abscondita, Milano 2009.

31 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., pp. 422-424.

32 R. Panofsky, F. Saxl, *Dürers "Melencolia I": eine quellen-undtypengeschichtliche Untersuchung*, in *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. II, Teubner, Leipzig 1923.

33 WIA, GC, lettera di Warburg a Mary (con richiesta di inoltrare a Panofsky) del 22/02/1923 (datazione incerta). Di questa osservazione di Warburg sul carattere ctonio di Saturno resta, nel saggio di Panofsky e Saxl del 1923, una piccola

e all'aratura dei campi. Warburg è molto attratto in questo periodo da questa apertura della terra, che è per lui al tempo stesso un atto di distruzione e di nascita.³⁴ Quel che interessa notare per ora è che proprio questo carattere sotterraneo di Crono era stato sottolineato da Eisler in *Weltenmantel*, in alcune pagine³⁵ che sembrano aver influenzato in modo decisivo la riflessione di Warburg. La detronizzazione di Kronos da parte di Zeus è interpretata qui come rimozione di una divinità più antica, pre-greca e legata a elementi (ancora una volta) orientali.³⁶ «C'è motivo di sospettare che dietro al benevolo Kronos greco, la divinità che fa maturare i frutti, il demone delle messi con la falce, si celi una divinità pre-greca»:³⁷ il «signore dell'inverno», legato alle feste Kronie e ai saturnali, tenuti appunto d'inverno, e ai loro riti sacrificali, oltre che al culto ancestrale dei sepolcri.³⁸ Questi elementi ctonii, sotterranei, si accentuano quando Kronos si lega, con una sovrapposizione che risale a un'epoca molto antica,³⁹ al Chronos orfico. Il Tempo (Chronos) è concepito infatti dagli orfici come δρακων ελικτος: come drago serpentino.⁴⁰ Vedremo tra breve l'importanza che questo avrà per Warburg. Basti per ora osservare che la riflessione su Chronos-Aion-Zurvan – secondo il percorso tracciato da Eisler in *Weltenmantel* – sembra costituire il filo conduttore che porta per Warburg da Saturno a Mitra.

traccia: un cenno da parte degli autori al duplice valore, di distruzione e di nascita, della zappatura (Dürers "Melencolia I", cit., p. 10), che scompare poi definitivamente nella rielaborazione di molto successiva e oggi più nota dell'opera, *Saturn and Melancholy* (R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, Londra 1964; tr. it. *Saturno e la melanconia: studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983).

34 *Ibidem*. Cfr. su questo C. Wedepohl, Warburg, Saxl, Panofsky and Dürer's "Melencolia I", in «Schifanoia», vol. 48-49, 2016, pp. 27-44. Mi permetto inoltre di rinviare a A. Barale, *Strani profeti. L'eredità di Karl Giehlow in Aby Warburg e in Walter Benjamin*, in «Humanistica», n. 1, 2016 (in uscita).

35 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., pp. 382-384.

36 Lo studio delle origini orientali del primo pensiero greco risale, come è noto, a F. Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Heyer und Leske, Leipzig-Darmstadt, 1810-1812). Cfr. sulla questione M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford 2001. Per il giudizio di Eisler sull'opera di Creuzer cfr. *Weltenmantel*, cit., pp. 636 ss.

37 *Ivi*, pp. 383-384.

38 *Ivi*, p. 384.

39 Che risale a Ferecide di Siro, mitografo del VI secolo a. C. Cfr. R. Eisler in *Weltenmantel*, cit., p. 385. Su Ferecide, oggi praticamente dimenticato, cfr. M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, 1946, Bollati Boringhieri Torino 1991, pp. 218 ss. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. II, Adelphi, Milano 1978, pp. 275-282.

40 R. Eisler, *Weltenmantel*, cit., p. 387.

Ma in che modo il carattere sotterraneo-infernale di Saturno-Crono si lega a quella «trasformazione» o «riforma» della malinconia che costituisce la cifra fondamentale dell'interpretazione di Warburg, e che Warburg stesso rivendica contro Panofsky⁴¹ e la sua concezione della malinconia come un «destino»?⁴² Rispondere a questa domanda significa tornare ad addentrarsi nel rapporto, sempre piuttosto burrascoso, con gli studiosi oggi quasi dimenticati che gravitavano attorno ai *Vortraege der Bibliothek Warburg*.

Il drago Chronos ha per Warburg dei «parenti» importanti, su cui chiede notizie ad Eisler dal proprio ricovero psichiatrico⁴³: il dio babilonese degli inferi Nirgal (o Nergal) – che Saxl stesso nel 1921 aveva assimilato a Saturno-Crono⁴⁴ – e Tyamat, il “mare” inteso dai babilonesi nel suo aspetto terrifico, come dio delle acque scure e “profonde”.⁴⁵ Questi mostri interessano a Warburg come testimonianze di una lotta – la «lotta contro il mostro» – che è all'origine dell'attività simbolica umana⁴⁶ ed è – vedremo più avanti meglio in che senso – una vera e propria discesa agli inferi.⁴⁷ È qui che si inserisce un'altra opera, che Warburg chiede che gli venga subito inviata: il saggio di Reitzenstein *Himmelswanderung und Drachenkampf* [*Peregrinaggio in cielo e lotta con il drago*].⁴⁸

Warburg è spesso molto critico nei confronti degli autori dei *Vorträge*. Se a Eisler rimprovera di giocare con i propri oggetti, Reitzenstein ha il torto di non andare a cercare, sotto alla propria erudizione, il significato antropologico fondamentale dei miti di cui tratta: il suo lavoro è un «elegante ponte dalle fragili gambe». ⁴⁹ A differenza di Eisler, che gli resta

41 Cfr. WIA, GC, lettera di Warburg a Mary (con cartolina allegata per Panofsky) del 26-27/01/1924 e del 24/02/1924. Su questo tema cfr. gli atti del convegno “La ‘Melencolia’ di Albrecht Dürer cinquecento anni dopo” (Ferrara, 4-6 dicembre 2014), in «Schifanoia», n. 48-49, 2016.

42 R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melanconia*, cit., p. 307.

43 Tramite Saxl: WIA, GC, lettera di Warburg a Saxl del 13/1/1924 e di conseguenza lettera di Saxl a Eisler del 17/01/1924.

44 Cfr. WIA, GC, lettera di Saxl a Warburg del 25/01/1921. La lettera è pubblicata in D. McEwan, «*Wanderstrassen der Kultur*», cit., p. 131. Saxl fa qui un resoconto del seminario che ha tenuto presso la KBW sulla “Melencolia I” di Dürer, muovendo proprio, oltre che dalla figura di Crono-Saturno, dal Nirgal babilonese.

45 Cfr. R. Eisler, *An “Iranian” redemption-mystery*, cit., p. 259.

46 WIA, GC, lettera di Warburg a Saxl del 13/1/1924, cit.

47 Cfr. WIA, GC, lettera a Mary del 22/1/1924.

48 R. Reitzenstein, *Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur*, in *Festschrift Friedrich Carl Andreas zur vollendung des siebenzigsten Lebensjahres*, Harrassowitz, Leipzig 1916, pp. 33-50. WIA, GC, lettera di Warburg a Saxl del 13/1/1924.

49 WIA, GC, lettera di Warburg a Mary del 19/11/1923.

odioso sino alla fine,⁵⁰ il giudizio su Reitzenstein è destinato a ribaltarsi: «un eminente studioso dello stampo di Usener», lo chiamerà qualche anno dopo.⁵¹ Ma già prima, nonostante le critiche, la ricerca di Reitzenstein lo influenza profondamente.

Oggetto di *Himmelswanderung und Drachenkampf* è una serie di testi gnostici e alchemici dei primi secoli dopo Cristo, in cui si tratta dell'ottenimento di poteri miracolosi. Il vero centro di questi racconti è però per Reitzenstein molto più antico: risale ai miti dell'Oriente, e ha a che fare con il tema del viaggio agli inferi.⁵² Viaggio agli inferi che è un tutt'uno – è questa una particolarità del saggio di Reitzenstein, che l'ultimo Warburg come vedremo farà propria – con il viaggio in cielo, con la «*Himmelswanderung*» del titolo. Ascesa e discesa coincidono in questi miti: marcano lo spazio di una lontananza, il regno dei morti, a cui l'eroe attinge i propri poteri. Ad abitare queste regioni è un drago o serpente, che deriva per Reitzenstein direttamente dal Tyamat babilonese, il drago che rappresenta come si è accennato l'aspetto terribile dell'Oceano. A lui il protagonista deve carpire i propri poteri: la perla o raggio di luce caduto, in una delle due varianti fondamentali del mito,⁵³ nelle scure acque del drago.

-
- 50 L'intera corrispondenza tra Warburg e Saxl attesta il buffo rapporto di Warburg con Eisler, che si ostina a chiamarlo Abraham anziché Aby, e crea con le sue richieste spropositate grandi problemi alla KBW. Il carattere del tutto particolare di Eisler è attestato del resto anche da Scholem: cfr. il gustoso racconto in Id., *Walter Benjamin: storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, pp. 204-205.
- 51 WIA, GC, lettera di Warburg a P. Ruben del 25/01/1929. Sui rapporti tra Reitzenstein e la KBW cfr. D. McEwan, B. Burtea, *Eine Trouvaille aus dem Warburg Institute Archive zu Mandäismus und Gnosis*, in "Durch Dein Wort ward jegliches Ding!" / "Through Thy Word All Things Were Made!" 2. Mandäische und Samaritanische Tagung / 2nd Conference of Mandaic and Samaritan Studies, a cura di R. Voigt, *Mandäische Forschungen*, vol. IV, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, pp. 137-153.
- 52 Tema a cui Reitzenstein dedicherà un saggio che uscirà nel vol. IV dei *Vorträge*: R. Reitzenstein, *Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen der Weltuntergang*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, cit., vol. IV (1923-1924). Al tema dell'ascesa dell'anima sarà dedicato invece il vol. IX (1928-29) dei *Vorträge*, che contiene il saggio di R. Reitzenstein *Heilige Handlung*. Cfr. su quest'ultimo D. McEwan, B. Burtea, *Eine Trouvaille aus dem Warburg Institute Archive zu Mandäismus und Gnosis*, cit. Sul tema dell'ascesa in Warburg cfr. C. Cieri Via, *Perseo o l'«estetica energetica»: il tema dell'ascesa da Alessandro Magno a Giordano Bruno*, in C. Cieri Via, M. Forti (a cura di), *Aby Warburg e la cultura italiana*, Mondadori, Milano 2009.
- 53 Rappresentata dall'*Hymnus von der Seele*, già analizzato da Reitzenstein in *Hellenistische Wundererzählungen*, Teubner, Leipzig 1906, pp. 107 ss. Cfr. anche il

Un elemento, nella rielaborazione che la religiosità ellenistica, gnostica e manichea, dà di questi antichi miti orientali, ci riporta però – come fa presente in una recensione al testo di Reitzenstein Robert Eisler – alla Grecia. L'oblio, in cui il giovane protagonista cade dopo aver bevuto e mangiato con gli abitanti delle terre lontane, è infatti per Eisler un motivo platonico e neoplatonico, e innanzitutto orfico.⁵⁴ Anche per Warburg il tema della discesa agli inferi si lega, negli anni di Kreuzlingen, a quello dell'orfismo. Allo «sguardo platonico», diretto verso l'alto, si contrappone – nei frammenti sulle *Potenze del destino* – il «suono orfico originario», che è «lamento per i morti e speranza di rivederli [*Klage um den Toten und Hoffnung auf Wiedersehen*]».⁵⁵ Saxl e Warburg lavorano insieme per mesi al progetto sulle *Potenze del destino*,⁵⁶ e non è strano che questo tema orfico ricompaia, in modo implicito ma con una grande forza, nella lettura sorprendentemente intensa che l'«assistente» di Warburg Fritz Saxl dà dei misteri mitraici.

saggio di H. Usener (che Reitzenstein ha ben presente e cita) *Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes* (1892), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Teubner, Leipzig 1907.

54 Cfr. R. Eisler, *Das iranische Erlösungsmysterium*, cit., pp. 259 ss.; Id., *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken*, cit., pp. 178 ss.

55 A. Warburg, *Schicksalsmächte im Spiegel antikisierender Symbolik*, cit., p. 44.

56 Cfr. a questo proposito l'*Introduzione* [*Einleitung*] di D. Stimilli a A. Warburg, «*Per monstra ad sphaeram*», cit., pp. 6-28.